
Wahrheit und Umgang mit anderen Religionen

P. Heribert Bettscheider SVD

1. Vorbemerkungen

1.1. Das Thema lautet: Wahrheit und Umgang mit anderen Religionen. Zunächst geht es um das Thema Wahrheit der Religionen. Welche Religion ist die wahre Religion? Sind alle Religionen wahre Religionen? Sind sie es auf verschiedene Weise? Ist dies überhaupt möglich und denkbar? Das Christentum versteht sich als die wahre Religion. Deshalb spricht man seit dem Deutschen Idealismus von der Absolutheit des Christentums. Sein Anspruch ist absolut und universal. Was soll man unter Wahrheit der Religion verstehen?

Dieses Thema der Wahrheit der Religionen hängt sehr eng zusammen mit dem Thema des Umgangs mit den anderen Religionen. Hier kommt das Thema Dialog ins Spiel. Was bedeutet Wahrheit der Religionen für den interreligiösen Dialog. Was ist dies: interreligiöser Dialog? Was soll man darunter verstehen?

1.2. Die moderne und postmoderne Gesellschaft ist geprägt durch einen kulturellen und weltanschaulichen Pluralismus. Er ist in allen Bereichen des Lebens feststellbar, in der Familie, im Beruf, in den Medien, der Wissenschaft, in der staatlichen Rechtssetzung sowie in der interkulturellen und interreligiösen Begegnung. Eine vorgegebene, einheitliche Deutung des Ganzen wird immer unmöglicher und nicht mehr akzeptiert. Ganz im Gegenteil: Jeder religiöse oder weltanschauliche Anspruch auf absolute Wahrheit wird als Ideologie oder Fundamentalismus verdächtigt und abgelehnt. Von daher ist es verständlich, daß der christliche Glaube mit seiner Weltdeutung und seinen sittlichen Normen gesamtgesellschaftlich nicht mehr akzeptiert wird. Er ist ein Angebot unter vielen konkurrierenden Angeboten.¹

Der heutige Pluralismus hat aber noch einen anderen Aspekt. Die Welt wird heute immer mehr zur einen Welt. Globalisierung ist das Stichwort. Hier stellen wir eine paradoxe Situation fest. Die Expandierung des Christentums (Mission) wird immer mehr in Frage gestellt und als geistiger Imperialismus gebrandmarkt. Auf der anderen Seite nimmt

¹ Vgl. H. Bettscheider, Missionarische Situationen in Europa, in: Verbum SVD 38 (1997), 383-399.

man die von Europa ausgegangene Rationalität im Bereich der Naturwissenschaften, der Wirtschaft vor allem, gerne an. Die weltanschauliche Großwetterlage wird durch die Gesetze des Marktes – nicht nur im Ökonomischen – bestimmt. Im Bereich der Rationalität müssen die anderen von uns lernen. Im Bereich des Religiösen dagegen gehen viele Zeitgenossen davon aus, daß das Christentum als Sinnggebung und Heilsweg »abgewirtschaftet« habe. Von den religiösen Traditionen Asiens erwarten viele etwas. Der religiöse Markt ist gut beschickt. Wo marktbeherrschende Monopole zurückgedrängt sind, tritt die Wahrheit des Marktes auf den Plan: der Pluralismus.

1.3. Die Pluralität der Religionen ist in dieser Situation zu einem neuen, sehr wichtigen Thema geworden. Es handelt sich dabei nicht um ein altes theologisches Thema in einem neuen Gewande, sondern um ein existentielles, politisches und wahrheits-hermeneutisches Problem. Der Diskussionsstand ist hier sehr unübersichtlich. Man weiß oft nicht, auf welcher Ebene diskutiert wird. Max Seckler hat darauf hingewiesen, daß man die schwierigen fundamentaltheologischen Themen wie das der »alleinseligmachenden Kirche«, der »universellen Heilsbedeutsamkeit Christi« und der »Absolutheit des Christentums« nicht vorschnell beiseite legen solle. Aber es ist zu fragen, was solche traditionellen Begriffe und Metaphern, die einer ganz bestimmten Tradition und Denkgeschichte angehören, im Kontext der Pluralität von Sprachen, Modellen, Heilsangeboten usw. in der einen Welt bedeuten können?²

Eine besondere Rolle spielt in dieser Diskussion »die neue Einschätzung der nichtchristlichen Religionen im Hinblick auf die Heilsfrage«. Im Zuge des Zweiten Vatikanums sprechen hier manche Teilnehmer zumindest den großen Weltreligionen eine positive Funktion in bezug auf das Heil zu. Darf aber die Frage nach der Wahrheit einer religiösen Tradition ganz zurücktreten hinter die der kaum überprüfaren Bedeutung einer Religion als Heilsweg? Darf man sich auf diese Weise von dem schwierigen Streit um die Wahrheit entlasten? Bei aller notwendigen Unterscheidung von Wahrheits- und Heilsfrage ist doch auch über die präzise Zuordnung bzw. Durchdringung zu reflektieren; sonst verkäme interreligiöser Dialog zum bloßen Palaver. Was also ist Wahrheit? Kann es mehrere Wahrheiten geben, die relativ zueinander sind?

1.4. Zu dem Problem der Vielfalt der Religionen hat sich die katholische Theologie in verschiedenen Kontexten verschieden geäußert. Wir stellen im wesentlichen drei Positionen fest, die mit unterschiedlichem Gewicht auch heute noch vertreten werden. Es handelt sich um die Positionen des Exklusivismus, des Inklusivismus und des Pluralismus.

² Vgl. *M. v. Brück / J. Werbick* (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien* (QD 143), Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1993, Vorwort.

Die Position des Exklusivismus besagt, daß das Christentum die einzig wahre Religion ist und daß es Heil nur im Glauben an Jesus Christus geben kann. Man beruft sich dabei z.B. auf neutestamentliche Aussagen über Jesus, die exklusorisch sind: Jesus wird als der »eine Mittler« zwischen Gott und den Menschen gesehen (1Tim 2,5). Oder in der Apostelgeschichte heißt es, daß »uns Menschen kein anderer Name unter dem Himmel gegeben [ist], durch den wir gerettet werden« (Apg 4,12). Und im Hebräerbrief heißt es, Jesus habe die Menschen »ein für allemal« erlöst (Hebr 9,12).

Die Position des Inklusivismus ist etwa die Position von Karl Rahner (anonyme Christen) und vieler anderer, die sich dabei auf das Zweite Vatikanum stützen. Diese Position besagt: Das Christentum ist die einzig wahre Religion; es erhebt einen absoluten Anspruch auf Gültigkeit; Heil gibt es nur in und durch Christus. Gott kann aber auch in seiner absoluten Freiheit das Heil durch Christus in anderen Religionen verwirklichen. Es bleibt aber immer das Heil in und durch Christus. Dabei beruft man sich u.a. auf Aussagen des Zweiten Vatikanums.

So heißt es in »Nostra aetate« Nr. 2: »Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen Religionen wahr und heilig ist. Mit aufrichtigem Ernst betrachtet sie jene Handlungs- und Lebensweisen, jene Vorschriften und Lehren, die zwar in manchem von dem abweichen, was sie selber für wahr hält, doch nicht selten einen Strahl jener Wahrheit erkennen lassen, die alle Menschen erleuchtet. Unablässig aber verkündet sie und muß sie verkündigen Christus, der ist ›der Weg, die Wahrheit und das Leben‹ (Joh 14,6), in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat.«³

Seit etwa 30 Jahren hat sich, ausgehend vom angelsächsischen Raum, eine neue Position gebildet, die Position des Pluralismus oder, besser, die Position der pluralistischen Religionstheologie. Die Debatte um sie ist, jetzt auch im deutschsprachigen Raum, voll entbrannt. Sie geht davon aus, daß sich das Absolute immer nur im kontingenten Raum offenbaren kann. Die Religionen sind so, im kontingenten Raum, kontingente Antworten auf die Offenbarung des Absoluten. Sie sind deshalb grundsätzlich gleichwertig. Ein Absolutheitsanspruch einer Religion wird abgelehnt. Die Frage nach der Wahrheit und des Umgangs mit anderen Religionen möchte ich anhand der Diskussion um die pluralistische Religionstheologie (PRT) angehen.

3 Nostra Aetate, Nr. 2.

2. Das Konzept der pluralistischen Religionstheologie (PRT)

Die PRT will sich der Tatsache der Vielfalt der Religionen in neuer, kreativer Weise stellen. Sie versucht dies vom Boden der christlichen Theologie aus. Die Vielfalt der Religionen verändert das christliche Selbstverständnis genauso, wie sie auch eine neue Sicht der Religionen mit sich bringt. John Hick spricht von einer kopernikanischen Wende und einem Paradigmenwechsel. Die christliche Theologie muß von ihrer Bezogenheit auf Christus und das Christentum loskommen und sich von Gott her und der Vielheit der Glaubenshaltungen her verstehen. John Hick, einer der »Väter« der PRT hat diesen Paradigmenwechsel herausgearbeitet. Er hat viele Jahre in Birmingham gelebt und ist jetzt Professor für Religionsphilosophie in Claremont in Kalifornien.

Für die PRT sind vor allem zwei Voraussetzungen von entscheidender Bedeutung: zum einen der Offenbarungs- und Glaubensbegriff und zum anderen der Religionsbegriff.

Offenbarung ist für Hick kein Instruktionvorgang, sondern ein Kommunikationsgeschehen. In ihr geht es also nicht um die Mitteilung von Glaubenssätzen, sondern um eine personale Begegnung.

Dies bedeutet aber nicht, wie gegen die Religionskritik der Analytischen Philosophie betont wird, die von einem non-kognovistischen Glaubensverständnis spricht, daß der Glaube keine Wahrheitsbehauptungen enthalten würde. Der Glaube hat es also auch mit Wahrheitsbehauptungen zu tun.

Auf diesem Hintergrund definiert Hick Glaube als »die der religiösen Erfahrung inhärierende Erkenntnis von und Antwort auf die Selbstoffenbarung Gottes«. ⁴ Glaube ist so die personale Antwort auf die in der Geschichte ergehende Offenbarung Gottes. Die theologischen Sätze sind nicht der Inhalt der Offenbarung Gottes, sondern menschliche Artikulationen des Glaubens. Näherhin wird Glaube umschrieben als »interpretatives Element der religiösen Erfahrung«. ⁵ Gottes Handeln in der Geschichte ist nicht eindeutig und notwendigerweise als solches zu erkennen.

Erst der Glaube deutet das Geschehen in der Geschichte als Offenbarung Gottes. Diese Interpretation des Glaubens ist aber nicht primär und allein eine Sache der nachträglichen Reflexion. Die religiöse Erfahrung selbst enthält schon eine Interpretation. Ich erfahre nämlich immer etwas als etwas Bestimmtes. Und dieses »Als-etwas-erfahren« ist schon Interpretation. Diese Interpretation muß aber nicht unbedingt richtig sein.

4 P. Schmidt-Leukel, Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks, in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (QD 160), Freiburg i.Br. 1996, 17.

5 J. Hick, zit. bei: P. Schmidt-Leukel, Religiöse Vielfalt, in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein?*, 17.

Die zweite Voraussetzung betrifft den Religionsbegriff. Hier sind vor allem die Untersuchungen von Wilfred Cantwell Smith zu nennen. Smith ist emeritierter Professor für Vergleichende Religionswissenschaft und ehemaliger Direktor des Instituts für das Studium der Weltreligionen an der Harvard-Universität. Er unterscheidet zwischen der religiösen Haltung dem sich offenbarenden Gott gegenüber, dem Glauben und der Frömmigkeit auf der einen Seite sowie der Formulierung dieser Erfahrung in Sätzen der religiösen Traditionen. Diese Formulierungen der religiösen Erfahrung in Glaubensüberzeugungen und -systemen nennen wir gemeinhin Religionen. Smith spricht von kumulativen Traditionen. Nach ihm ist der Glaube als Gottesbeziehung das Zentrum in allen religiösen Traditionen. Von diesem gemeinsamen Zentrum gibt es verschiedene menschliche Begrifflichkeiten.⁶

Kehren wir jetzt zurück zum Ausgangspunkt der PRT: Wir erfahren eine Vielfalt von Religionen. Dabei handelt es sich um religiöse Erfahrungen und Glaubensvorstellungen, die recht widersprüchlich sind. Wie also ist die Vielfalt der Religionen zu verstehen? Die Lösung der PRT lautet: Wenigstens ein Teil der Vielfalt der Religionen läßt sich verstehen als unterschiedliche, aber authentische Erfahrungen der Gottesbeziehung. Die Gottesbeziehung ist jeweils eine authentische, nur die Begrifflichkeit ist verschieden. Dies ist der Kern der PRT. Sie muß nun aufzeigen, daß und wie derselbe sich offenbarende Gott unterschiedliche menschliche Erfahrungen hervorrufen kann, die aber alle gleichermaßen authentisch sind.

Hick versucht dies durch zwei Überlegungen aufzuweisen: eine epistemologische und eine metaphysische. In der epistemologischen Beweisführung verweist er zunächst auf den erkenntnistheoretischen Grundsatz, daß derselbe Erfahrungsgegenstand verschieden und doch korrekt wahrgenommen wird, wenn die Wahrnehmungsbedingungen verschieden sind. Er verweist auf Thomas von Aquin, der sagt, daß der Erkenntnisgegenstand im Erkenntnissubjekt immer auf die Weise des Erkenntnissubjektes gegeben ist (STh II/II,1,2).

Was gemeint ist, können wir folgendermaßen verdeutlichen: Es gibt verschiedene Linsen, Filter, Brillen, mit denen wir die Wirklichkeit wahrnehmen. Solche Brillen können darstellen: verschiedene Aspekte etwa einer Sache, verschiedene Perspektiven; es kann aber auch verschiedene Wahrnehmungsapparate geben, etwa das Auge oder das Ohr. So kann dieselbe Wirklichkeit verschieden wahrgenommen werden.

Wenn wir diesen allgemeinen Grundsatz auf die religiöse Erfahrung übertragen, bedeutet dies folgendes: Wir haben oben festgestellt, daß es keine religiöse Erfahrung gibt ohne das interpretative Element des Glaubens. Der Glaube ist nun durch verschiedene Faktoren konkret geprägt.

⁶ Vgl. P. Schmidt-Leukel, Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht, in: Theologische Revue 89 (1993), 355.

Von besonderer Bedeutung sind hier die religiösen Traditionen. Sie stellen dem Glauben die nötigen Begriffe und Vorstellungen zur Verfügung. Sie enthalten Wertvorstellungen und Verhaltensanleitungen.

Von diesen Überlegungen aus ergibt sich die bekannte Unterscheidung von Hick zwischen der göttlichen Wirklichkeit (the Real) und den Phänomenen, in denen wir die göttliche Wirklichkeit erfahren (the Phenomena). Er stützt sich dabei auf die erkenntnistheoretische Grundannahme und Unterscheidung von Kant, die sogenannte kopernikanische Wende, zwischen den Phänomena und dem Noumenon. Die göttliche Wirklichkeit an sich können wir nicht erreichen. Wir erreichen sie immer nur gefiltert durch unsere Brille hindurch. Weil es nur gefilterte Wahrnehmung gibt, können wir die Wirklichkeit und so auch die göttliche Wirklichkeit nicht an sich erkennen. Wir erkennen das Göttliche nicht, wie es an sich ist, sondern vermittelt durch unsere Vorstellungen und Begriffe. Hick geht nun über Kant hinaus, wenn er feststellt, daß unsere Wahrnehmung ganz und gar kulturell geprägt ist. Diese kulturelle Prägung unserer Wahrnehmung ist nicht hintergebar auf die göttliche Wirklichkeit an sich. »Das göttliche Noumenon, das ›Ding an sich‹, erfahren wir durch verschiedene menschliche Empfänglichkeiten als eine Reihe göttlicher Phänomene.«⁷ Diese Phänomene werden durch den kulturellen Kontext bestimmt. Nach Hick erreichen so die menschlichen Vorstellungen und Begriffe nicht das göttliche Noumenon an sich. Daraus ergibt sich, daß etwaige doktrinale Widersprüche auf die kulturelle Wahrnehmung zurückzuführen sind. Sie sagen nichts darüber, ob es auch in der religiösen Ausrichtung auf die göttliche Wirklichkeit einen Widerspruch gibt.

Aus diesen Überlegungen heraus kann er seine Position folgendermaßen definieren: Sie besteht in der »[...] Ansicht, daß die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Vorstellungen von und dementsprechend verschiedene Antworten auf das Wirkliche (Real) oder Unbedingte (Ultimate) verkörpern und daß sich in jeder von ihnen unabhängig voneinander die Umwandlung der menschlichen Existenz von der Selbstzentriertheit zur Zentriertheit auf dieses Wirkliche ereignet.«⁸ Einfacher formuliert er dies in christlich-theologischer Terminologie: »Es gibt eine Vielfalt von göttlichen Offenbarungen, die eine Vielfalt von Formen heilshafter menschlicher Antwort ermöglicht.«⁹

Die pluralistische These besagt also, »daß die großen Weltreligionen unterschiedliche Wahrnehmungen und Konzepte des Realen und daher verschiedene Reaktionen auf das Reale in sich schließen und daß in jeder der Weltreligionen die Umwandlung der menschlichen Existenz aus der

7 J. Hick, Religiöser Pluralismus und Erlösung, in: Jahrbuch für Interreligiöse Begegnung 1 (1990/91), Hamburg 1991, 32.

8 J. Hick, Art.: Religious Pluralism, in: M. Eliade (Hg.), The Encyclopedia of Religion, Vol. 12, New York / London 1987, 331.

9 J. Hick, Eine Philosophie des religiösen Pluralismus, in: MTHZ 45 (1994) 301-318.

Selbst-Bezogenheit zur Realitätsbezogenheit [...] stattfindet. Diese Traditionen sind daher als alternative soteriologische ›Räume‹ [zu verstehen], innerhalb deren – oder ›Wege‹, auf denen – Männer und Frauen Erlösung / Befreiung / letzte Erfüllung finden können.«¹⁰

Die metaphysische Überlegung zur Stütze der pluralistischen These geht vom Gegenstand der religiösen Erfahrung aus: Gott oder dem Göttlichen. Der Gegenstand der religiösen Erfahrung ist kein Gegenstand, wie wir ihn in unserer sonstigen Erfahrung antreffen. Der göttliche Erfahrungsgegenstand ist unbegrenzt, während die menschliche Wahrnehmung in ihrer Begrifflichkeit begrenzt ist. So gibt es von der göttlichen Wirklichkeit her die Möglichkeit einer Wahrnehmungs- und Beschreibungsvielfalt auf der Seite des begrenzten Menschen. Man könnte auch fragen, ob die göttliche Wirklichkeit nicht eine unendliche Vielfalt der menschlichen Beschreibung verlangt. Schon Thomas von Aquin weiß, daß die unbegrenzte göttliche Wirklichkeit unsere begrenzten Erkenntnis-kategorien übersteigt.

Diese ontologische Differenz zwischen der unbegrenzten göttlichen Wirklichkeit und dem begrenzten menschlichen Denkvermögen hat weitreichende Konsequenzen. Da unsere menschliche Denk-, Vorstellungs- und Sprechweise am Endlichen orientiert ist, kann sie nur hier wörtliche Geltung beanspruchen. Wo es um die unendliche Wirklichkeit geht, ist unsere Sprache »mythologisch«, d.h., sie ist nicht im wörtlichen Sinne zu verstehen.

3. Berufung auf die Tradition der Mystik

Die Tradition der Mystik in den verschiedenen Religionen, auch im Christentum, scheint dem Konzept der PRT recht zu geben. Die Grunderfahrung der Mystik besteht darin, daß man eigentlich nicht von Gott sprechen kann, sondern nur zu ihm. Untersucht man die Sprache der Mystiker, wird man feststellen, daß ihre Sprache keine »Gegenstandssprache« ist, sondern es handelt sich um eine Sprache der Betroffenheit. Diese Sprache sucht eigentlich nicht das Wesen einer Sache zu definieren, sondern es geht eher um den subjektiven Ausdruck der Erfahrung des Göttlichen. Die Mystiker wissen alle, daß Gott größer ist als alle »Namen«. Deshalb darf man auch die verschiedenen Sprachen der von Gott Betroffenen nicht gegeneinander ausspielen. Sie können alle authentisch und wahr sein.

Die PRT beruft sich vor allem auf die »negative Theologie« der christlichen Tradition. So wird etwa Johannes von Damaskus mit dem Satz zi-

¹⁰ J. Hick, Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen, in: R. Bernhardt (Hg.), Horizontüberschreitung, Gütersloh 1991, 62.

tiert: »Unsaßbar ist das Göttliche und unbegreiflich.« Pseudo Dionysius weist darauf hin, daß Gott nicht mit Namen angesprochen wird, um ihn zu begreifen, sondern um ihn anzusprechen und zu loben. Und von Thomas von Aquin stammt die Aussage, daß wir von Gott nicht wissen können, was er ist, sondern was er nicht ist.

Daraus formuliert die PRT die Frage: Sind nicht alle sprachlichen Aussagen über Gott zugleich unzureichend und gültig? Sie spricht deshalb von der »unhintergehbaren Pluralität« der religiösen Wahrheiten.¹¹

4. Die Perspektivität der Wahrheit

Von der Perspektivität der menschlichen Erkenntnis war schon die Rede. Die PRT bezieht sich aber in einer grundlegenden Weise auf die Überzeugung der Neuzeit (Kant, Nietzsche), daß die Wahrheit selber perspektivisch ist.

Perspektivität der Wahrheit heißt, daß Wahrheit immer kulturgebunden ist. Deshalb gibt es Wahrheit auch immer nur im Plural. Hier fällt der Begriff der »Multiperspektivität« der religiösen Wahrheit. Damit ist dann aber das Problem des religiösen Relativismus angesprochen.¹²

Sehen wir uns die Perspektivität der Wahrheit noch etwas näher an.¹³ Der Grundsatz lautet: Der gleiche Gegenstand wird verschieden, aber korrekt wahrgenommen, wenn die Wahrnehmungsbedingungen verschieden sind. Hick nennt drei Beispiele unterschiedlicher Wahrnehmungsbedingungen: Ein Gegenstand kann unter verschiedenen Perspektiven gesehen werden, er kann unter verschiedenen Aspekten wahrgenommen werden, und der Wahrnehmungsapparat kann verschieden sein. Ich kann etwa einen Berg unter verschiedenen Perspektiven, von verschiedenen Blickwinkeln aus sehen. Er wird so verschieden, aber korrekt wahrgenommen. Desgleichen kann ein Gegenstand unter verschiedenen Aspekten wahrgenommen werden. Hick verweist hier auf die Analogie des Lichts, das unter verschiedenen Versuchsbedingungen die Eigenschaften von Teilchen und unter anderen die der Welle zeigt.¹⁴ Verschiedene Erkenntnis gibt es auch durch einen verschiedenen Wahrnehmungsapparat. Die Fledermaus etwa nimmt den gleichen Gegenstand durch Schallwellen wahr, während der Adler ihn durch optische Reize erkennt. Zum Wahrnehmungsapparat gehören aber auch unsere begriff-

¹¹ Vgl. J. Werbick, Heil durch Jesus Christus allein? Die »Pluralistische Theologie« und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: v. Brück / Werbick (Hg.), *Der einzige Weg zum Heil?*, 28ff. Für die weiteren Überlegungen verdanke ich diesem Aufsatz viele Anregungen.

¹² Vgl. Werbick, Heil durch Jesus Christus allein?, 32.

¹³ Vgl. P. Schmidt-Leukel, Religiöse Vielfalt, in: Schwager (Hg.), *Christus allein?*

¹⁴ A.a.O., 28, Anm. 26.

lichen Ausdrucksweisen und Vorstellungen. Ich kann z.B. ein Buch nur als Buch erfahren, wenn ich weiß, was ein Buch ist. Ein Mensch, der noch nie ein Buch gesehen hat, kann dieses nicht als Buch wahrnehmen. Unsere Wahrnehmung geschieht also nur durch Filter, Linsen, Brillen hindurch. Die verschiedenen Perspektiven, Aspekte und Wahrnehmungsapparate bilden diese Linsen. Der gleiche Gegenstand wird durch verschiedene Linsen verschieden erfahren.

Dieses Bild von den verschiedenen Linsen überträgt Hick nun auf die religiöse Erfahrung. Sie geschieht nur durch das interpretative Element des Glaubens. Der Glaube ist nun vor allem durch die verschiedenen religiösen Traditionen geprägt. Sie geben die Begriffe, Vorstellungen usw.

»Die religiöse Tradition, der wir angehören, bildet mit ihrer Geschichte, ihrem Ethos und ihren großen exemplarischen Gestalten, ihren Schriften, die unsere Gefühle und Gedanken speisen und – vielleicht mehr als mit allem anderen – mit ihren devotionalen und meditativen Vollzügen eine einzigartig geformte und gefärbte ›Linse‹, mittels derer wir uns des Wirklichen (the Real) konkret bewußt werden als dem personalen Adonai oder als dem himmlischen Vater oder als Allah oder Vishnu oder Shiva [...] oder auch als dem non-personalen Brahman oder Dharmakaxa oder der Leerheit oder dem Urgrund [...]«¹⁵

5. Die Bedeutung der Heilsfrage

Will man das Problem der Vielheit der Religionen auf der prinzipiellen Ebene lösen, ergeben sich viele Probleme. Daher versucht die PRT, das Problem der Wahrheit der Religionen auf pragmatische Weise zu lösen und zwar näherhin über die Heilsfrage.

Vor allem Paul Knitter¹⁶ hat sich dieser Frage zugewandt. Er geht von den Aussagen Karl Rahners und des Zweiten Vatikanischen Konzils aus, welche die anderen Religionen als mögliche Heilswege anerkennen. Das Zen-

¹⁵ J. Hick, Religiöser Pluralismus und Erlösung, in: R. Kirste / P. Schwarzenau / U. Tworuschka (Hgg.), *Gemeinsam vor Gott* (Religionen im Gespräch 1), Hamburg 1990, 25-40.

¹⁶ Die wichtigsten Arbeiten Knitters, die in deutscher Sprache erschienen sind, sind folgende: *Ein Gott – viele Religionen*, München 1988; *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort an die Kritiker*, in: *Bernhardt* (Hg.), *Horizontüberschreitung*, 203-219; *Ist das Christentum eine echte und die absolute Religion? Eine römisch-katholische Antwort*, in: *Concilium* 16 (1980), 397-405; *Katholische Religionstheologie am Scheideweg*, in: *Concilium* 22 (1986), 63-69; *Nochmals die Absolutheitsfrage. Gründe für eine pluralistische Theologie der Religionen*, in: *EvTh* 49 (1989), 505-516; *Wohin der Dialog führt. Grundfragen einer Theologie der Religionen*, in: *EvKomm* 23 (1993), 606-610; *Suche nach Einheit in Unterschiedenheit. Jüngste Ansichten zum Religiösen Pluralismus*, in: *Dialog der Religionen* 1 (1991), 230-237; *Das eine und die vielen Fenster Gottes*, in: *Publik Forum*, H. 16 (1992), 14-16; *Die Wahrheit der Andersgläubigen glauben*, in: *Publik Forum*, H. 17 (1992), 18f.

trum einer Theologie der Religionen sieht er in einer Diskussion der Themen Heil und Befreiung. Wenn es stimmt, daß es verschiedene Heilsangebote und Heilswege gibt, dann darf sich das Christentum nicht als universal gültige Heilsvermittlung sehen. Die Wahrheit der Religionen entscheidet sich daran, ob sie Heil vermitteln oder nicht. Hierbei stellt sich aber dann die Frage, ob alle religiösen Traditionen unter Heil etwas Vergleichbares verstehen. Nach Hick wird grundsätzlich unter Heil das gleiche verstanden. So versteht er Erlösung »im Sinne der Transformation menschlicher Existenz von der Ich-Zentriertheit zur Wirklichkeitszentriertheit«. ¹⁷ Er nimmt so an, »daß diese unterschiedlichen Verstehensweisen der Erlösung Spezifikationen dessen sind«, was er »die Transformation menschlicher Existenz von der Ich-Zentriertheit zu einer neuen Orientierung«, zur Zentrierung »in die göttliche Realität« genannt hat. ¹⁸ Hick versteht so die verschiedenen Religionen als soteriologische Räume oder Wege.

Paul Knitter sieht die Themen Heil und Befreiung als Basis des Umgangs und Verstehens der Religionen. Er ist dabei von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie inspiriert.

»Wenn das Verlangen nach Heil etwas ist, was von Gläubigen über alle Kulturen hinweg empfunden werden kann, d.h. unabhängig von ihrer Kultur oder ihrer Religion, dann vermag meiner Meinung nach ein soteriozentrischer oder um Befreiung zentrierter (liberation-centered) Zugang zu einem interreligiösen Verstehen die Grundlage bieten.« ¹⁹

Wenn es also um das Heil geht, befinden sich alle Religionen in einem Prozeß des Widerstands gegen alle Formen der Entfremdung. Positiv gesehen, entwerfen alle eine Vision der Befreiung. Heil und Befreiung sind so das eigentliche Thema der Religionen. In diesem Zusammenhang spielt der Begriff »religiöse Leistungsfähigkeit« eine Rolle. Es wird gefragt, woran eine Religion zu messen ist. Ist sie zu messen an der Antwort auf die göttliche Herausforderung, die sich in konkreten Formen vollzieht? Ist sie also zu messen an den Wahrheitsaussagen ihrer Antwort? Die Menschen erfahren Heil z.B. im Christentum und im Buddhismus. Wenn nun darauf hingewiesen wird, daß im Buddhismus ein anderes Heil erfahren wird als im Christentum, fragt die PRT zurück: Handelt es sich um ein anderes Heil, oder wird Heil hier nur anders erfahren? Und diese Andersheit ist vielleicht dadurch bedingt, daß Heil hier in einem anderen kulturellen Kontext erfahren wird.

Daraus wird nun gefolgert: Die Religionen sind nicht zu messen an der Authentizität ihrer kulturellen Antwort auf die göttliche Wirklichkeit an sich. Sie sind zu messen an ihrer Leistungsfähigkeit in bezug auf das Heil.

¹⁷ Hick, *Religiöser Pluralismus*, 25.

¹⁸ A.a.O., 26f, zit. nach: *Werbick*, Heil durch Jesus, 15.

¹⁹ Knitter, *Religion und Befreiung*, 210.

Die Heilsfrage ermöglicht also ein Gespräch der Religionen. Hier bezieht sich nämlich der Dialog auf ein für alle zentrales Thema.

»Wenn es keine gemeinsame substanzielle Grundlagen der Religionen gibt, kann es doch einen gemeinsamen Ausgangspunkt ihres Gesprächs geben. Wenn es nichts innerhalb der einzelnen Traditionen gibt, das allen gemeinsam wäre, könnte es etwas außerhalb geben, mit dem sie alle konfrontiert sind. Falls (das ist zu unterstreichen!) die Anhänger verschiedener Religionen in ihrer gemeinsamen Verantwortung übereinstimmen könnten, den interkulturellen und interreligiösen Krisen unseres Zeitalters zu begegnen, falls sie Gemeinsamkeit in einer »präferentiellen Option« für die leidende Menschheit und die leidende Erde entdecken würden, hätten sie einen gemeinsamen Ausgangspunkt oder Kontext als Basis, auf der sie möglicherweise gemeinsam eine immer zerbrechlich bleibende Grundlage für gegenwärtiges Verstehen und Zusammenarbeit aufbauen können. In solch einem soteriozentrischen (statt theozentrischen) Modell des Diskurses können Normen für die Unterscheidung der Wahrheit und Werte aus dem gemeinsamen, aber immer nur relativ erfaßten Ideal des Wohl-Seins der Menschheit und der Erde abgeleitet werden.«²⁰

6. Anfragen an die erkenntnistheoretischen Voraussetzungen

Die PRT geht davon aus, daß wir die göttliche Wirklichkeit an sich nicht erkennen können, sondern immer nur die menschlichen Phänomene, immer nur gefiltert durch unsere menschlichen Gegebenheiten. Wahr ist, daß wir die göttliche Wirklichkeit immer nur begrenzt, immer nur gefiltert durch unsere kulturellen Formen wahrnehmen können. Daraus folgt aber nicht, daß wir die göttliche Wirklichkeit nicht erkennen können, wie sie ist, wenn diese Erkenntnis auch durch unsere menschlichen Begriffe geschieht.

G. Greshake und H.J. Verweyen haben darauf hingewiesen, daß es universal gültige Wahrheitserkenntnis geben kann und muß. So schreibt etwa H.J. Verweyen, daß auch in der Pluralismusthese ein dezidiertes Urteil gegeben ist. »Setzt man das Wesen des Menschen in solchen sich gegen konkrete Antworten immunisierenden Fragen an, so liegt der Verdacht nahe, daß hier ein Ich im Spiel mit der Fülle geistlicher Sinngehalte (oder: im andächtigen Horchen auf den Abgrund des Seins) auf immer unbehelligt sein möchte von dem möglicherweise durch ein begegnendes Wort ergehenden Anspruch, sich ernsthaft engagieren zu müssen.«²¹

Die Pluralismusthese hat ihren Ursprung in der angelsächsischen Welt, vor allem in Amerika, wo die freien Gesetze des Marktes unhinterfragt

²⁰ P. Knitter, Suche nach Einheit in Unterschiedenheit, in: Dialog der Religionen 1 (1991), 237.

²¹ H.J. Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Düsseldorf 1991, 99f.

Weltanschauung sind und die plurale Vielfalt als ein Wert an sich angesehen wird. Dazu führt wieder H.J. Verweyen aus:

»Das im Prinzip friedliche Neben- und Durcheinander von Religionen, wo jeder im trauten Heim mit seinen Unbedingtheitsüberzeugungen Kontingenzbewältigung betreibt, von dorthier aber keine öffentlichen Geltungsansprüche erhebt, ermöglicht das Funktionieren eines machtvollen Ordnungsgefüges des freien Marktes [...] Je mehr die Austauschbarkeit aller Werte im Zuge der weltweiten Dominanz marktwirtschaftlich geprägter Macht expandiert, desto radikalere Formen wird der Fundamentalismus derer annehmen, die sich in ihren Überzeugungen von unbedingt Gültigem nicht irremachen lassen, ohne indes in der Lage zu sein, unbedingte Geltungsansprüche vor dem Forum der öffentlichen Vernunft zu legitimieren [... Angesichts der Pluralismusthese] haben religiöse Überzeugungen von einer letztgültigen Offenbarung keine Chance, zugelassen zu werden. Gegenüber Unbedingtheitsbehauptungen zeigt der Pluralismus die ganze Unerbittlichkeit seiner milden Intoleranz.«²²

Die Auffassung, die auf eine universal gültige, letzte Wahrheit verzichtet, führt nach Verweyen

»schließlich zur Reduzierung von Kommunikation auf eine Ebene, auf der es nicht mehr um letzte wechselseitige Verantwortung voreinander geht [...] Der andere [wird] nicht mehr voll eingelassen in das, was mir letztlich als Sinn vorschwebt. Dann nehme ich ihn aber auch nicht mehr wahr als einen, dessen Rede als Anspruch einer auch mich einfordernden Wahrheit gedeutet sein will. Kommunikation spielt sich auf einen Gedankenaustausch ein, in dem die je letzten Sinnentscheidungen der Einzelnen ausgeklammert und dem Eigen-Sinn überlassen bleiben.«²³

Die Berufung auf die mystischen Traditionen greift ebenfalls nicht. Die Tradition der *theologia negativa* etwa zieht aus ihren Überzeugungen keine relativistischen Schlußfolgerungen. Dieser Theologie ist es nicht gleichgültig, wie der Mensch Gott anspricht und ihm entspricht. Sie legt Wert darauf, daß Gott es ist, der dem Menschen begegnet und der sich ihm zu verstehen gibt in all seiner Unbegreiflichkeit. Gott will dem Menschen in seiner Offenbarung in eindeutiger Weise begegnen; er will nicht vieldeutig bleiben, denn er will sich dem Menschen zu verstehen geben. Er will eine klar bestimmte Antwort des Menschen hervorrufen. Sicher antworten die Menschen Gott auf unendlich vielfältige Weise, aber sie antworten diesem bestimmten Gott. Wenn Knitter feststellt, »daß es unter menschlichen Bedingungen kein letztes Wort über die Wahrheit und auch nicht nur einen Weg geben kann, sie zu erfahren«,²⁴ dann ist dies theologisch mißverständlich. Es stimmt zwar, daß das menschliche Sprechen und Begreifen die Wahrheit an sich, christlich: das Wort Gottes, nie

²² H.J. Verweyen, Pluralismus als Fundamentalismusverstärker, in: Schwager (Hg.), *Christus allein?*, 137.

²³ Ebd.

²⁴ P. Knitter, Nochmals die Absolutheitsfrage, in: *EvTh* 49 (1989), 508.

ganz aussprechen kann, aber das Wort Gottes ist doch gegeben, und das menschliche Sprechen trifft es. In all dem verschiedenen menschlichen Sprechen und Begreifen sagt der Mensch Wahres, er identifiziert Gott und sein Wort. Es geht also wohl darum, sich zu unterhalten darüber, wo und inwiefern Gottes Wort gehört wird, das so und nicht anders lautet. Man kann also nicht davon ausgehen, daß alles verschiedene Begreifen des Wortes Gottes grundsätzlich »gleich wahr« ist.

Eine weitere erkenntnistheoretische Grundlage ihres Konzeptes sieht die PRT in der Perspektivität der religiösen Wahrheit sowie in der Rede von der Multiperspektivität der religiösen Wahrheit. Daß Wahrheit immer nur aus einer bestimmten Perspektive wahrgenommen wird und so auch immer kulturbedingt wahrgenommen wird, besagt nicht, daß die Wahrheit selbst plural sei. Die Wahrheit selbst wie auch Gott sind nicht plural. Daß Gott in vielfältiger Weise wahrgenommen wird, berechtigt nicht zur Annahme, daß Gott selbst vielgestaltig sei. Paul Knitter scheint so zu denken, wenn er formuliert, daß die christliche Gotteserfahrung, wie sie ihren Ausdruck in der Trinitätslehre gefunden hat, bedeute: »Die Gottheit ist nicht nur eine, sondern viele. Gott ist plural.«²⁵

Dazu ist festzuhalten, daß das christliche Gottesverständnis nicht von einem pluralen Wesen Gottes ausgeht. Die christliche Trinitätslehre versteht den dreifaltigen Gott nicht als einen pluralen Gott. Sie geht vom einen Wesen Gottes aus. Dieser eine Gott teilt sich im Sohn durch den Geist mit. Der eine Gott existiert in einer Beziehungswirklichkeit: der Vater teilt sich dem Sohn im Geist mit. Der Sohn ist das Wort Gottes. Er ist es nicht nur in einer bestimmten kulturellen Form. Der Sohn ist der Selbstaussdruck Gottes im Leben und Geschick des Jesus von Nazaret. Das christliche Gottesverständnis hält daran fest, von Gott in bestimmter und eindeutiger Weise zu reden: Gott läßt sich in Jesus Christus identifizieren. Diese Bestimmtheit und Identifizierbarkeit Gottes läßt sich nicht als perspektivische Aussage relativieren. Diese bestimmte Aussage Gottes in Jesus Christus kann von uns Menschen nie definitiv eingeholt werden. Es ist grundsätzlich möglich, daß er auch außerhalb der Kirche authentisch wahrgenommen wird. Aber es geht immer um Gott, der Mensch geworden ist in Jesus Christus.²⁶

Die Rede von der Perspektivität der religiösen Wahrheit schließt also nicht aus, daß Wahrheit einen Anspruch darstellt, der sich auf Aussagen bezieht. Ferner ist die Reichweite der Wahrheit universal. Dies ist wichtig für das Verhältnis von Wahrheit und Dialog der Religionen.

Eine Voraussetzung für den interreligiösen theologischen Dialog ist es, daß es hier um Wahrheitsansprüche geht. Es geht um die Wahrheit der

²⁵ A.a.O., 510.

²⁶ Vgl. *Werbick*, Heil durch Jesus Christus allein?, 34ff.

von verschiedenen Religionen vertretenen Aussagen. Deshalb ist ein Kernstück des interreligiösen Dialogs der »Streit um die Wahrheit« (Waldenfels). Dieser Streit um die Wahrheit ist das Medium, in dem die eine universale Wahrheit gesucht wird.

Was geht nun im Dialoggeschehen vor sich? Wenn das vom anderen Ausgesagte von mir verstanden werden soll, muß es auch in meiner Perspektive vorkommen. Der Dialog setzt also voraus, daß ich meinen Wahrheitshorizont transzendieren kann. Im Dialog versuche ich das vom anderen Erkannte meiner Erkenntnis zuzuordnen. Ich hole also den anderen in meinen Horizont hinein. Tue ich das nicht, kann ich ihn nicht verstehen. Der andere wird sich wehren, weil er sich vereinnahmt sieht. Dies stellt die Dramatik des Dialogvorgangs dar. Der Dialog macht ernst mit der Tatsache, daß es wahre Aussagen gibt. In ihm wird darum gerungen, verschiedene Wahrheitsansprüche zusammenzubringen. Jeder Dialogpartner riskiert dabei, daß seine Wahrheitsansprüche durch die Ansprüche des anderen nicht unberührt bleiben. Multiperspektivität kann dabei aber nicht die letzte Instanz sein.

Das Pluralismus-Paradigma ist also nicht die Voraussetzung für den interreligiösen Dialog. So schreibt etwa Moltmann:

»Dialogwürdig ist doch nur eine Religion, die sich selbst ernst nimmt. Eine Religion, die ihre Einzigartigkeit preisgegeben hat, erweckt kein besonderes Interesse. Was ist ein Jude ohne das ›Schema Israel‹, was ein Muslim ohne Islam, was ein Christ ohne den eindeutigen Heilszuspruch Christi? Sofern der sog. ›christliche Absolutheitsanspruch‹ [...] die Einzigartigkeit Jesu Christi meint, ist er die Voraussetzung für den Dialog mit anderen Religionen. Denn allein diese christliche Identität ist dialogwürdig. Als Marxist oder als Muslim wäre ich an einem konzessionistischen Christentum so wenig interessiert wie an einer ›pluralistischen Theologie‹, die den ›Polytheismus‹ vertritt.«²⁷

G. Greshake weist darauf hin, daß die pluralistische Religionstheologie in geschichtlicher Sicht eine Variante des altchristlichen Modalismus ist. Gott zeigt sich zwar in jeder Religion unter bestimmten kulturellen Bedingungen, aber niemals so, wie er in Wahrheit ist.²⁸

7. Kritisches zur Soteriozentrik der PRT

Wie ist der Zugang über die Heilsfrage zur Wahrheitsfrage der Religionen zu beurteilen? Gibt er uns Normen und Kriterien für die Unterscheidung der Wahrheit?

Es geht hier zunächst um das Problem: Theorie und Praxis. Die PRT setzt einen pragmatischen Wahrheitsbegriff voraus: Im Feld der Praxis

²⁷ J. Moltmann, Dient die »pluralistische Theologie« dem Dialog der Weltreligionen?, in: EvTh 49 (1989), 535.

²⁸ Vgl. G. Greshake, Der dreieine Gott, Freiburg i.Br. 1997, 504.

treffen die verschiedenen religiösen Wahrheitsansprüche aufeinander, und sie sind hier zu klären. Die PRT impliziert die theologische Behauptung, die Heilswahrheit einer Religion zeige sich in ihrem Beitrag zur Überwindung des Leidens der Menschheit. Paul Knitter vertritt diese Auffassung. Er ist von der lateinamerikanischen Befreiungstheologie inspiriert. »Die Praxis [ist] sowohl der Entstehungsort als auch das Bewährungsfeld einer Theorie oder Lehre.«²⁹

Geht man prinzipiell davon aus, daß sich die religiöse Wahrheit in und durch die Praxis zu bewähren habe, dann bedeutet dies eine Infragestellung theoretisch-argumentativer Bewährung von Wahrheitsansprüchen. Knitter vertritt prinzipiell den Vorrang der Orthopraxis vor der Orthodoxie. Er schreibt z.B. in der Zeitschrift *Concilium* 1986: Die vorrangige Sorge einer Religionstheologie »sollte nicht dem ›richtigen Glauben‹ an die Einzigartigkeit Christi gelten, sondern der richtigen Praxis [...] sowie der gemeinsamen Förderung des Gottesreiches und seiner soteria.«³⁰

In der Praxis hat die Orthopraxie Vorrang. Ist damit aber die Orthodoxie überflüssig? Ohne Zweifel hat sich das Christentum zu bewähren, wo es um Gerechtigkeit und Menschlichkeit geht. Dies hat auch für die theologische Wahrheit seine Bedeutung. Ohne den Bezug zur Praxis hängt sie in der Luft und ist realitäts- und weltfern. Aber die Bewährung der Wahrheit hat auch eine theoretische Dimension. Wahrheit muß auch begründet werden auf der Ebene der Argumentation, die nachvollziehbar ist; dort muß sie sich mit anderen begründeten Wahrheitsansprüchen auseinandersetzen. Diese diskursiv-argumentative Begründung der Wahrheit kann nicht abgeleitet werden durch die Bewährung in einer befreienden Praxis.

Auf der anderen Seite geschieht in der Theorie durchaus etwas, was für die Praxis von Bedeutung ist. Die Theorie hat z.B. zu klären, wie sich der christliche Gottesgedanke der Tradition, wie sich das christliche Verständnis des Reiches Gottes und die konkrete Befreiungspraxis zueinander verhalten. Hier geht es also um die Zuordnung des Heiles der Gotesherrschaft und der Befreiungspraxis.

Nur so kann der spezifisch christliche Beitrag zu Gerechtigkeit und Menschlichkeit erkannt werden.

Die Frage ist also nicht nur die nach dem Primat der Praxis und der Heilsfrage, sondern es geht um eine christlich verstandene Praxis und um das christlich verstandene Heil.

Die zweite Frage, die sich in diesem Zusammenhang stellt, ist die nach dem Verständnis von Heil. Genügt es, wenn man sagt, eine Religion ist authentisch und wahr, wenn es in ihr um die Transformation von der

²⁹ P. Knitter, *Katholische Religionstheologie am Scheideweg*, in: *Concilium* 22 (1986), 68.

³⁰ Ebd.

Ich-Zentriertheit auf die Zentrierung auf das Reale als Weg zum wahren, heilen Menschsein geht? Ist diese Bestimmung von Religion und Heil nicht zu formal? Den dogmatischen Inhalten der Religionen kommt hier wenig Bedeutung zu. Bei dieser formalen Bestimmung der Heilswirklichkeit ist es letztlich weniger wichtig, wie das Wesen der letzten Wirklichkeit gesehen wird: Ist sie personal oder apersonal? Was bedeuten Auferstehung, Wiedergeburt, Erleuchtung?

Wenn es um das Heil in den Religionen geht, kommt man am Gottesbegriff nicht vorbei. Nach christlichem Verständnis geschieht Heil durch den Glauben. Glaube bedeutet, sein Leben auf Gott zu gründen, sich auf Gott zu beziehen und zwar auf Gott, wie er sich in Jesus Christus offenbart hat. Dieser Gott ist die letzte Wirklichkeit, auf die hin ich »zentriert« sein muß. Ich kann hier Heil auch verstehen als Hingeordnet-Sein auf die letzte Wirklichkeit, aber eben auf diese letzte Wirklichkeit, wie sie sich mir offenbart hat in Jesus Christus.

Kann man den Gottesbegriff und somit auch den Begriff des Heils so formalisieren, daß man sagt: Gott ist der Endpunkt der Hinordnung des Menschen im Kontext von Erlösung? Kann ich sagen: Gott ist die Heilswirksamkeit aller Religionen?

Es geht also letztlich um die Frage: Was ist Heil und Heilswirksamkeit? Wie ist diese Transformation von der Ich-Zentriertheit zur Zentriertheit auf das Reale im einzelnen zu verstehen? Meint Heil in allen Religionen im wesentlichen das gleiche? Will ich mir ein Urteil bilden über die Heilswirksamkeit einer Religion, so muß ich doch in etwa wissen, was sie unter Heil versteht.

8. Abschließende Bemerkungen

Unsere Überlegungen kreisten um das Thema: Wahrheit und Umgang mit anderen Religionen. Wenn auch unter menschlichen Bedingungen die Erkenntnis von Wahrheit nie abgeschlossen ist, sie immer kulturbedingt ist, so folgt daraus nicht, daß Wahrheit in sich nicht erkannt werden könnte. Wahrheit ist auch unter menschlichen Bedingungen erkennbar. Sonst wäre ein echter Dialog nicht möglich und letztendlich auch keine Kommunikation unter Menschen.

Ein echter Dialog geht ferner davon aus, daß es Wahrheit auch in anderen Religionen geben kann. Deshalb gilt es, die anderen Religionen kennenzulernen und sich von ihnen auch in Frage stellen zu lassen. So können u.a. folgende Elemente des Dialogs festgehalten werden: Zunächst gilt es, die Aussagen und Ansprüche des anderen zu erkennen; ferner erkennen wir die anderen Religionen als mögliche Heilswege; sodann gilt es, die Geltungsansprüche des christlichen Glaubens und der anderen Religionen gegenseitig verständlich zu machen; man darf aber auch nicht außer acht lassen, den eigenen Glauben so zu bekennen, daß er auf

Anerkennung durch den anderen aus ist; und nicht zuletzt ist eine Zusammenarbeit in den großen Menschheitsfragen dringend geboten.

Bibliographie

- Bernhardt, R. (Hg.), *Horizontüberschreitung*, Gütersloh 1991
- Bettscheider, H., *Missionarische Situationen in Europa*, in: *Verbum SVD* 38 (1997), 383-399
- Brück, M. v. / Werbick, J. (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religions-theologien (QD 143)*, Freiburg i.Br. / Basel / Wien 1993
- Greshake, G., *Der dreieine Gott*, Freiburg i.Br. 1997
- Hick, J., *Religiöser Pluralismus und Erlösung*, in: *Kirste, R. / Schwarzenau, P. / Tworuschka, U.* (Hgg.), *Gemeinsam vor Gott. Religionen im Gespräch* 1, Hamburg 1990, 25-40 (= *Jahrbuch für Interreligiöse Begegnung* 1 [1990/91], Hamburg 1991)
- , Art.: *Religious Pluralism*, in: *Eliade, M.* (Hg.), *The Encyclopedia of Religion*, Vol. 12, New York / London 1987, 331-333
- , *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, in: *MTHZ* 45 (1994), 301-318
- , *Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen*, in: *Bernhardt, R.* (Hg.), *Horizontüberschreitung*, Gütersloh 1991, 60-80
- Knitter, P., *Nochmals die Absolutheitsfrage*, in: *EvTh* 49 (1989), 505-516
- , *Religion und Befreiung. Soteriozentrismus als Antwort auf die Kritiker*, in: *Bernhardt, R.* (Hg.), *Horizontüberschreitung*, 203-229
- , *Suche nach Einheit in Unterschiedenheit*, in: *Dialog der Religionen* 1 (1991)
- , *Katholische Religionstheologie am Scheideweg*, in: *Concilium* 22 (1986), 63-69
- Moltmann, J., *Dient die »pluralistische Theologie« dem Dialog der Weltreligionen?*, in: *EvTh* 49 (1989), 528-535
- Schmidt-Leukel, P., *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem. Optionen und Chancen der pluralistischen Religionstheologie John Hicks*, in: *Schwage, R.* (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160)*, Freiburg i.Br. 1996, 11-49
- , *Das pluralistische Modell in der Theologie der Religionen. Ein Literaturbericht*, in: *ThR* 89 (1993), Sp. 353-370
- Werbick, J., *Heil durch Jesus Christus allein? Die »Pluralistische Theologie« und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege*, in: *Brück, M. v. / Werbick, J.* (Hgg.), *Der einzige Weg zum Heil?*, 11-61
- Verweyen, H.J., *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1991
- , *Pluralismus als Fundamentalismusverstärker*, in: *Schwager, R.* (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie (QD 160)*, Freiburg i.Br. 1996, 132-139